

¿Hay una lógica andina?*

Vladimir Martínez**

Resumen

El trabajo discute la pertinencia del concepto de 'Lógica andina', ubicándolo en el contexto del discurso culturalista; visión a partir de la cual es posible concebir lógicas locales o privadas, dado el supuesto que esta posición admite: la total separación entre naturaleza y cultura. Se presentan argumentos a favor de la vinculación naturaleza – cultura, desde la cual se apoya la universalidad de la lógica en el lenguaje.

Lo que voy a exponer en esta oportunidad es un resumen, y también una ampliación, en la que caben algunas correcciones de un trabajo previo, fruto de una investigación sobre la posibilidad de existencia de las lógicas andinas. El trabajo lo titulé *Aproximación a las lógicas andinas* en el cual trataba de definir las condiciones de posibilidad para hablar sobre el tema.

Las motivaciones para esta búsqueda estaban en la proliferación de discursos no oficiales, conversaciones de pasillo, afirmaciones de los estudiantes, que defendían la existencia de lógicas andinas y que, sin embargo, no las concebían plenamente definidas. Me percaté al poco tiempo que no solamente era una afirmación pseudo-teórica sino que se había convertido en la bandera con la que se defendía la cultura propia, en cuyos límites no caben reflexiones sistemáticas de rigurosidad lógica porque de algún modo atentaban contra la integridad cultural. Pueden imaginar lo alarmante que fue para mí, en mi calidad de profesor de lógica, escuchar tales afirmaciones; así, emprendí entonces la tarea de averiguar acerca del tema en cuestión.

El carácter del trabajo fue meramente aproximativo, como su título lo indicaba, y las conclusiones a las que llegué terminaron, no definiendo de manera positiva al objeto de estudio. La investigación se desarrolló en el ámbito bibliográfico dado que el tema es eminentemente teórico y se circunscribe en una generalidad más amplia que denominé para el caso 'lógicas locales' o 'lógicas privadas' en oposición al concepto de universalidad lógica.

Como era obvio, lo primero que intenté hacer fue definir el carácter de la lógica, determinar sus alcances y sus limitaciones; luego, me enfoqué en deter-

* Ponencia presentada en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, en octubre de 2010, con ocasión de las Primeras Jornadas de Investigación de la Facultad de Ciencias Humanas.

** Filósofo. Profesor de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. vladimirmartinez@andinanet.net

minar las maneras de hablar de las lógicas andinas; para ello revisé un volumen considerable de trabajos sobre el asunto y, los que valoré más fueron aquellos que trataban sobre el diálogo intercultural. Como ya sospecharán, allí no se discutía el concepto de ‘lógica andina’ o de ‘lógicas locales’, sino que el tratamiento que se daba a este concepto era indirecto o se lo daba por supuesto. Este hecho desvió mi atención por el lado del diálogo intercultural en el que pude detectar dos posiciones contrapuestas: una suerte de realismo o epistémico o político y un idealismo culturalista. Llamaré culturalismo, de manera amplia, a la tendencia a definir todo lo que concierne al hombre desde contextos socioculturales; de modo que nada, ni la ciencia ni el lenguaje ni la lógica escapan a la cultura, pero no todo investigador del diálogo intercultural es un culturalista. El realismo presente en esas investigaciones era consistente con la intención de establecer de manera efectiva un diálogo intercultural; mientras que el idealismo culturalista se apartaba a un encasillamiento impermeable con el que no había cómo dialogar. El asunto se ponía interesante, porque quienes defendían las lógicas locales defendían posiciones culturalistas y, más interesante todavía, éstos últimos eran coherentes con discursos posmodernistas. ‘No al fundamento’, ‘la verdad es relativa’ son las consignas de estas tendencias, para las cuales, pensar en una lógica local les permitiría, paradójicamente, un fundamento para ese relativismo.

Estermann (1998), en su libro *Filosofía andina*, publicado por Abya-Yala, había intentado definir la lógica andina, pero su definición no se ajustaba al tratamiento que daban todos los otros autores al término ‘lógica’, ya que su conceptualización es irreconciliable con cualquier intento de diálogo entre culturas; el concepto de lógica de Estermann es exclusivista, en éste pretende encontrar conectivas lógicas que responden a la cosmovisión y metafísica andinas, sin dar oportunidad a su entendimiento por parte de los no-andinos. Esta posición responde más a una postura ideológica que a un análisis riguroso desde el punto de vista de la ciencia de la lógica; ya que no puede hacerlo, debido a que ubicado en esos supuestos parámetros toda ciencia y todo pensamiento deductivo se descartan como no-válidos.

Otro grupo de autores que se referían a la ‘lógica andina’ lo hacían en verdad, por decirlo brevemente, a las maneras populares de hablar, a las creencias religiosas, a cosmovisiones, a mitificaciones, a las prácticas sociales y agrarias, etcétera, que se mezclan en los discursos en la forma de creencias, saberes y

creencias de saberes acerca de lo real. El internet está inundado de trabajos de este tipo. Pero, por muy popular que sea, ésta no es una posición que ha merecido la atención por quienes se esfuerzan en dar soluciones reales al tema del diálogo intercultural.

Los intentos más serios, es decir, aquellos que presentaban condiciones y daban soluciones positivas al problema del diálogo lo hacían señalando aspectos políticos o epistémicos.

La solución política que da Fornet-Betancourt (2000), por ejemplo, es un esfuerzo por encontrar los canales de aproximación entre culturas, a partir de elecciones éticas, que apuestan por el ‘discernimiento de las contradicciones’ por medio de la ‘libertad reflexiva’; en ningún momento se habla de reflexionar con tal o cual modelo de tal o cual cultura, sino de hacer uso libre de la razón para hallar consensos y acuerdos. A esta actitud política Betancourt la llama “Principio de liberación”.

La solución epistémica –que también es política y exige una decisión ética –para establecer el diálogo, la presenta Villoro (2001). Él sostiene que el obstáculo es de tipo conceptual, y que puede ser superado desde la apropiación del punto de vista del otro y, por lo tanto, del reconocimiento de la alteridad. Superar este obstáculo, significa, la posibilidad de llegar a acuerdos; posibilidad que se funda además en la misma realidad sobre la que hablan, de modos diferentes, todos. Más allá de las discrepancias debido a desplazamientos semánticos de los que es responsable la historia de cada pueblo y su lengua, hay una realidad que une las diferencias.

Para usar una categoría filosófica, diremos que estas posiciones extraídas de los discursos interculturalistas y posibilitadoras del diálogo son realistas, pues, para ellos los acuerdos se dan en un plano común a todo lenguaje, que, como tal, debe ser independiente a su interpretación.

Yo mantengo una posición realista para la lógica. Para exponer en qué consiste ésta haré referencia a dos modos de interpretar la semántica lógica: en sentido laxo y en sentido estricto; en sentido laxo se sostiene que la semántica consiste en la *interpretación* lingüística que hacemos de las formas lógicas, mientras que en sentido estricto ésta consiste en la *significación* que encontramos a los términos lógicos. En un primer momento vamos a referirnos a la

interpretación laxa de la semántica lógica y las consecuencias que conlleva en lo que se refiere a ciertas interpretaciones que se hacen de las lógicas locales.

El modo laxo está vinculado con el concepto de ‘categoría’ con el que comprendemos la realidad. Las categorías son predicados o conceptos que permiten delimitar la clase de los objetos a los que nos referimos cuando afirmamos algo acerca de algo. Entendemos ahora que con ellas construimos nuestro mundo, organizamos y valoramos nuestros actos e incluso sentimos y nos afectamos. Es evidente que todo esto conforma nuestro modo propio de ser y nos distingue de otros grupos y de otras comunidades. Pero lo que hemos descrito es solo la cosmovisión que organiza en parte nuestra racionalidad y a todas estas organizaciones del mundo se ha dado por llamarlas ‘lógicas’ y es justamente aquí donde radica la confusión. Quiere decir que es cierto que con categorías diferentes puedo sacar conclusiones diferentes o tomar decisiones distintas valoradas de manera diversa. Si algo es considerado como verdadero, algo otro deberá ser considerado como falso y ese rasgo es particular para cada cultura. Es decir, entender la lógica de modo laxo significa que puedo ver el modo cómo establezco relaciones entre los diferentes conceptos y cómo una cultura, hablando de lo mismo que otra, puede llegar a conclusiones diferentes. En este caso la discrepancia se da por la diferencia dada entre los conceptos que usa cada cultura. A modo de ejemplo señalemos lo siguiente: según Jacques Galinier (2005) la ontología otomí conlleva una lógica distinta de la aristotélica. De las premisas “el hombre es el diablo” y “el diablo es el universo” no se puede concluir de acuerdo a la ontología que subyace a estos conceptos: “el hombre es el universo”. Pero, del hecho de que la conclusión sea inaceptable, no se concluye que la lógica sea distinta. La clave de la cuestión radica en las interpretaciones locales que se hacen al interior de la comunidad, de los conceptos ‘hombre’, ‘diablo’ y ‘universo’. Si no hay distinción entre el hombre y el cosmos, como lo describe Galinier, se disuelve también la posibilidad de la conclusión, pues se fuerza una distinción que no está presente en las premisas. En cualquier caso, no es recomendable sacar conclusiones sobre la logicidad de los discursos en virtud del análisis de la naturaleza de los conceptos.

Al hablar de la semántica lógica en sentido estricto, en cambio, interesa el hecho de que cada lenguaje puede hacer inferencias, es decir, puede sacar conclusiones a partir de ciertas afirmaciones. Los responsables de las inferen-

cias son los nexos lógicos o *conectivas* lógicas. El tratamiento teórico de estos componentes lógicos se ha llevado a cabo en el siglo XX fundamentalmente, y ha abierto perspectivas de desarrollo en lógicas nunca antes imaginadas. La significación de tales conectivas juegan un papel importante al momento de establecer relaciones entre afirmaciones acerca de lo real. Tomemos en cuenta los siguientes casos en que usamos diferentes conectivas en proposiciones con idéntico contenido:

a. *O* fue una rebelión *o* fue golpe de Estado.

Significa algo diferente de la afirmación.

b. *Si* fue una rebelión, *entonces* fue golpe de Estado.

Esta diferencia cobra importancia al momento de hacer una tercera afirmación junto con las anteriores:

c. *No* fue golpe de Estado.

Si consideramos esta última proposición junto con (a.) que utiliza la *o*, nos vemos en la necesidad de concluir que:

d. Fue una rebelión.

Pero si esa afirmación la hacemos junto a (b.) donde hemos puesto *si... entonces*, nos da como conclusión que:

e. *No* fue una rebelión.

Por lo tanto, los verdaderos responsables de la manera como razonamos no parecen ser las categorías, sino el significado de estos términos lógicos que las vinculan. Lo que sostendremos aquí es justamente que estos significados lógicos ya no dependen de las condiciones culturales de un lenguaje, sino que reflejan, en última instancia, la conformación del pensamiento, la acción y la realidad.

Presentamos a continuación cuatro argumentos que sirven para este fin: Argumento de la etología animal, argumento de la traducción radical, argumento antropológico y argumento prorealismo.

Argumento de la etología animal

Según este argumento, es la base biológica la que parece imprimir los primeros rudimentos en el pensamiento racional; pues, hay evidencias desde la etología, según el artículo “Razonamiento transitivo en animales” de Guillermo Paz y Miño publicado en la revista española de divulgación científica *Mente y cerebro* (Paz y Miño Cepeda, 2006: 40-45), de la existencia de pensamiento prelógico en animales sin lenguaje. Todo animal depende de la efectividad de la acción para la supervivencia de la especie y los animales superiores ya anticipan acciones, como lo muestra el artículo, según el cual se puede determinar cierto tipo de inferencia concreta, al modo silogístico, en lo que el autor ha denominado *razonamiento transitivo*:

Razonamiento 1. Dado que A es mayor que B y B es mayor que C, se infiere que A es mayor que C.

Este modo de razonamiento animal ya anticipa de manera rudimentaria lo que será en Aristóteles el silogismo:

Razonamiento 2. Si de todo A se predica B, y de todo B se predica C; entonces, de todo A se predica C.

Su equivalente silogístico moderno, el silogismo hipotético, afirma que:

Razonamiento 3. Si A entonces B y si B entonces C; por lo tanto, si A entonces C.

En los tres razonamientos hay un encadenamiento a partir del cual se conecta el inicio con el fin de la serie. El experimento con los pájaros que presenta Paz y Miño Cepeda evidencia, además, que este encadenamiento se da a partir de una situación real de reconocimiento de jerarquías en el entramado social. Si bien la situación en la que se descubre el comportamiento de razonamiento transitivo es accidental para las conclusiones del experimento, deja en evidencia que una situación externa, que pone límites a la acción, determina la forma del razonamiento.

Esto nos conduce a pensar que hay buenas razones para anclar la historicidad del razonamiento humano en etapas anteriores en las que se carecía de lenguaje; pues las condiciones externas son comunes a todos los animales y su

razonamiento estará determinado por ellas, al menos en su parte fundamental o primaria.

Comparado con la lógica, el razonamiento transitivo es rudimentario; es concreto, pues tiene por objeto los hechos dados; mientras que el razonar humano introduce proposiciones condicionales (si...entonces) que versan acerca de lo ‘no-dado-todavía’. Sin embargo, la diferencia tan solo parece ser de grado; pues, el lenguaje, si bien es un mecanismo simbólico complejo, mantiene la conexión que se presenta en el razonamiento animal.

El caso del razonamiento transitivo es un caso sofisticado de pensamiento situacional, al que podemos llamar pensamiento ‘lógico’ a nivel de la conciencia primaria, así nos lo dicen Edelman y Tonini en *El universo de la conciencia*:

La conciencia primaria –la capacidad de generar una escena mental que integre una gran cantidad de información diversa con el objetivo de guiar una conducta presente o inminente- se da en los animales con estructuras cerebrales similares a las nuestras. Estos animales pueden construir una escena mental pero, a diferencia de nosotros, tienen una capacidad semántica simbólica limitada y carecen de auténtico lenguaje (Edelman y Tonini, 2002: 128).

La complejidad mayor de la conciencia superior que caracterizaría al hombre permite la aplicación de los mismos nexos a situaciones ideales o abstractas, cuya posibilidad radica en el lenguaje.

Se debe considerar, a pesar de esta evidencia a nivel de la conciencia primaria, que los lenguajes, al ser moldeados culturalmente, modifican de manera sustancial los estratos heredados del mundo animal, dando como resultado interpretaciones y aplicaciones diferentes para cada cultura.

Es un caso paradigmático de inferencia lógica, registrado por Aristóteles, decir que “si todos los hombres son mortales, entonces algún hombre es mortal”. Tomando en cuenta que esta afirmación hace referencia solo a proposiciones existenciales, debemos admitir que es una inferencia válida. Se puede objetar, sin embargo que no todos los lenguajes son capaces de hacer esta inferencia simplemente porque carecen de cuantificadores. Por lo tanto, al menos este tipo de inferencias no estaría presente en estos lenguajes. Se ha registrado, por

ejemplo, según la entrevista que hace Lessmöllmann (2006) al lingüista Daniel Everett, que en el lenguaje oral de los Pirahã no hay cuantificadores universales, lo que impediría realizar inferencias silogísticas de corte aristotélico. Se podría entender esto como una objeción a la existencia de una lógica primaria, de carácter universal, para los animales superiores. Sin embargo, tomado en su totalidad, el lenguaje de los Pirahã integra al lenguaje oral el lenguaje gestual que complementa la falta de cuantificadores. De todas maneras, quedamos a la espera de resultados concluyentes que determinen con exactitud el funcionamiento lógico de este lenguaje.

A pesar de ello es consistente suponer que la uniformidad establecida para el resto de lenguajes también se mantendrá en este caso. Los resultados a los que llega Jakobson, por ejemplo, luego del recorrido por los estudios lingüísticos, determinan que hay universales en las lenguas: “Podemos ver cómo surgen ‘uniformidades de alcance universal’, siempre nuevas, imprevistas, pero perfectamente discernibles, y nos complacemos en reconocer que las lenguas del mundo pueden ya ser estudiadas como variantes múltiples de un único tema omnicomprendido: el lenguaje humano” (Jakobson, 1974: 48). Más adelante también señala que: “Las lenguas difieren esencialmente en lo que *deben* expresar y no en lo que *pueden* expresar...” (Jakobson, 1974: 74).

Hemos fijado, entonces, condiciones naturales básicas para la conformación del pensamiento lógico y que se expresa en el lenguaje.

Argumento de la traducción radical

Este argumento pertenece a Quine (1968). Caracteriza a la *traducción radical* como la que se da en un contexto tal en que el lingüista toma contacto con una comunidad por primera vez sin la ayuda de intérprete. Ya reconocidas las distancias insalvables en la traducción de términos, la conectiva lógica de la negación se detectaría a partir de las aserciones y discrepancias expresadas por el portador del lenguaje a traducir, al ser presentada la sentencia con la negación a verificar; de lo que resultaría la identificación del modificador de negación. El resto de conectivas se averiguarían por procedimientos similares:

Toda construcción por la cual se compongan sentencias con sentencias se considera en lógica como expresiva de una función veritativa si satisface la siguiente condición: el compuesto tiene un valor veritativo único (verdad o falsedad) para cada atribución de valores veritativos a los componentes. Está claro que pueden establecerse criterios semánticos para todas las funciones veritativas de acuerdo con el procedimiento seguido ya para la negación, la conjunción y la disyunción (Quine, 1968: 71).

Si Quine tiene razón respecto a la traducibilidad, se desprende que cualquier lengua puede ser traducida a cualquier otra y podemos discernir los modos de argumentar de cualquier otra cultura. Pero estos puntos de contacto que hacen factible la comunicación están posiblemente en la misma conformación del lenguaje que aprehende la realidad y, por lo tanto, subyacen a todo discurso. Las conectivas lógicas ordenan el mundo, el mundo de cada cultura, pero, a la vez permiten el libre tránsito entre todas ellas.

Argumento antropológico

Lévi-Strauss (1972), en una entrevista ofrecida en 1972, sintetiza los aspectos cruciales de su trabajo investigativo. Nos referiremos a dos de ellos. El primero tiene que ver con su obra *Las estructuras elementales del parentesco* de 1947 y, su tema, la prohibición del incesto. Lévi-Strauss considera fundamental comprender que la regla de la prohibición del incesto, que aparece de diferentes formas y con diferente amplitud o permisibilidad en las distintas culturas, establece la necesidad de romper con la endogamia y salir del núcleo familiar para relacionarse con otras familias y constituir una sociedad. Esta regla, a pesar de ser una regla de cada cultura, tiene carácter universal. Lo interesante está en que la universalidad solo ha sido comprendida en las leyes que rigen el mundo natural; mientras que las reglas, que tienen carácter prescriptivo rigen el mundo de la cultura. Pero en el momento en que se muestra esta regla de carácter universal indica un tipo especial de fenómeno que “marca la articulación de la naturaleza y la cultura”, articulación que nos muestra el *paso* de la una a la otra.

El segundo aspecto crucial pertenece a su obra *El pensamiento salvaje* escrita en 1962; allí intentaba mostrar la importancia que tenían las clasifi-

caciones naturales para el pensamiento intelectual de las sociedades humanas que se habían desarrollado fuera del alcance de la, así llamada, civilización. Lévi-Strauss señala que estas clasificaciones, botánicas y zoológicas, sirven de modelo lógico, *propuesto por* la naturaleza, con base en la cual la reflexión humana clasifica las cosas humanas. “Ese pensamiento, dice el autor, intenta introducir lógica en el mundo, en relación con los datos de la sensibilidad”, lo que le permite al pensamiento humano encontrar sentido en el universo en todos los planos en los que intervienen los sentidos. Las nuevas lógicas y los nuevos avances en matemáticas nos permiten comprender mejor esos modos de reflexión, afirma Lévi-Strauss.

Estos aspectos citados, que provienen de dos obras distintas, tienen un punto en común: enlazan, de manera contundente, dos mundos considerados diferentes: el natural y el cultural. El uno por la universalidad de la regla prescriptiva, el otro por la logicidad basada en la sensibilidad. Queda como tarea pendiente para la ciencia de la lógica explorar los procesos por los cuales son posibles la formación de la negación y de las otras operaciones lógicas.

Argumento prorealismo

El realismo filosófico es una posición ontológica que se opone al idealismo. Ambas posiciones pretenden dar cuenta de qué es lo real. O es algo que existe de manera independiente del ser conocido (realismo), o todo lo que conocemos es una creación del acto de conocimiento (idealismo). Hay dos tipos de entidades lógicas de las que la filosofía ha cuestionado su estatus ontológico. Los particulares y los universales. Hay un tipo de realismo que defiende Bertrand Russell (1999), en su conferencia sobre “El realismo analítico”, donde sostiene que da existencia a los particulares y subsistencia a los universales; en cualquier caso, ambos son independientes de ser conocidos. La exigencia para la aceptación de la independencia de los universales proviene de la matemática; sin embargo, considero que pueden existir razones para relativizar la cualidad de los universales o conceptos, respecto a la cultura. Los estudios lingüísticos constatan que los conceptos o categorías varían de cultura a cultura, por lo que estaríamos dispuestos a aceptar que no son independientes totalmente de su ser conocidos. En ellos la cultura imprime diferencias, mientras que los singulares

persisten con total indiferencia. Los particulares son aprehendidos sensorialmente, mientras que los universales son parcialmente contruidos por la cultura. No es decisivo afirmar que los datos de los sentidos son ‘subjetivos’, pues, como dice Russell, no hay razones de detalle que muestren tal ‘subjetividad’. Considero que este es un gozne, en el campo de la lógica, en el que se evidencia también el paso de la naturaleza a la cultura. La matemática, en cambio, es un lenguaje para un tipo especial de objetos que no transitan por la sensibilidad; por esta razón la independencia completa de los universales.

Creemos haber conseguido, con los argumentos presentados, razones suficientes para considerar que existen bases comunes a las culturas y a los lenguajes a partir de las cuales no es descabellado pensar que hay principios universales para las lógicas. Para ver de manera panorámica cuál es la relación que guardan las lógicas y las culturas, consideremos en primer lugar que la lógica es una ciencia en formación, que tiene por objeto la corrección del razonamiento en el lenguaje. Podemos afirmar que todo lenguaje tiene su lógica, pero la ciencia de la lógica intenta exponerlo en forma de leyes. Tales leyes no son prescriptivas, en el sentido en que no se imponen al lenguaje como algo ajeno, sino que se descubren en sus discursos doxásticos y se toman como modelo para aplicarse en una determinada generalidad de casos. En ese sentido podemos aseverar, que el lenguaje modeliza la lógica. Es decir, hay discursos o tipos de discursos que modelizan ciertas lógicas. Las lógicas se han desarrollado en múltiples vectores para describir las leyes de los múltiples modos de *logizar* del lenguaje. Así, lo vamos a ejemplificar, la lógica clásica modeliza en los discursos que usan categorías que se pueden evaluar como verdaderas o falsas, mientras que las lógicas multivalentes se ajustan a categorías que no obedecen a este principio; cosa similar sucede con las lógicas difusas: “Juan es calvo”, por ejemplo, es una proposición en la que “ser calvo” es una categoría que no presenta márgenes muy definidos para decidir si es o totalmente verdadera o totalmente falsa, en caso de que Juan no es totalmente calvo. Otro tanto sucede con la negación: puede ser *fuerte* o *débil*; para una proposición con negación fuerte “ $p \wedge \neg p$ ” será siempre falsa, pero la proposición con negación débil “ $p \wedge \sim p$ ” no es contradictoria. Todo depende de lo que estemos hablando; si decimos que “Juan es bueno y no es bueno” no será totalmente falso si consideramos las circunstancias en que juzgamos a Juan en un determinado momento. Podemos

hacer lo mismo con el resto de lógicas clásicas, extensionales y no-clásicas. Y todavía quedan muchos tipos de discursos sin tener el cobijo de la lógica y no sé si esto es posible remediarlo. En este contexto los lenguajes de las distintas culturas pueden hacer énfasis en algún tipo o de conectiva o categoría o valoración, de modo que tiene su característica propia. Así, podemos encontrar lenguajes que no obedecen a la lógica clásica, como hay discursos en nuestro lenguaje que no lo hacen. Ser “no-clásico” no es una propiedad exclusiva de los lenguajes culturales, pues en algún momento son clásicos.

No podíamos concluir el trabajo sin considerar los comentarios acerca de la lógica, de dos autores importantes que se ubican en Estados Unidos: Richard Rorty como representante del *pragmatismo* norteamericano y Robert Brandom, en tanto representa al *inferencialismo*.

Rorty entiende que la validez de una argumentación depende más del sentimiento de simpatía que de la existencia de leyes que rigen la conexión entre proposiciones (Rorty, 2000: 225 y ss.). Dice el autor que “...ser racional y adquirir una lealtad más amplia no son más que dos descripciones de una misma actividad. Porque cualquier acuerdo no coercitivo entre individuos y grupos sobre qué hacer crea una forma de comunidad... Así pues, empieza a disolverse la oposición entre argumento racional y sentimiento de simpatía...” (Rorty, 2000: 242).

Para Rorty, los entramados argumentales son producto de la voluntad de llegar a acuerdos, en los que intervienen los sentimientos. Se debe entender que la diferencia que establece entre sentimiento y razón es una diferencia *difusa*, pues como señala más adelante: “Si dejásemos de concebir la razón como una fuente de autoridad y la concibiéramos, simplemente, como el proceso de llegar a un acuerdo mediante la persuasión, entonces empezaría a desvanecerse el criterio platónico y la dicotomía kantiana entre razón y sentimiento” (Rorty, 2000: 243). Pero la descripción que hace Rorty de tales comunidades pacíficas en las que se llega a acuerdos son descripciones del paraíso. El autor no está tomando en cuenta que en este mundo lo que prima es, fundamentalmente, el *interés*, el cual se sobrepone a la razón, definiendo de este modo a las acciones políticas. De modo que no hay ‘contaminación’ de la argumentación por el sentimiento, sino que la razón ocupa su lugar totalmente diferenciado del interés, y como tal detenta su propio universo. Pero continúa Rorty:

... la idea de “mejor argumento” solo tiene sentido si podemos identificar una relación de relevancia transcultural y natural que conecte las proposiciones entre sí, formando algo parecido al ‘orden natural de las razones’ cartesiano. Sin este orden natural, los argumentos solo pueden ser evaluados en función de su eficacia a la hora de producir acuerdos entre personas particulares o grupos. Pero esta noción de relevancia natural e intrínseca –relevancia no dictada por las necesidades de ninguna comunidad dada, sino por la razón humana como tal- no parece ser más útil o verosímil que la noción de un Dios a cuya voluntad uno puede recurrir a fin de resolver los conflictos entre las comunidades. No deja de ser, creo, más que una versión secularizada de esta última noción más primitiva (Rorty, 2000: 245).

Pero, debemos señalar, la transculturalidad de las razones, a pesar de no tener una ciencia que la describa de una manera completa, dado que la lógica es una ciencia en construcción, está justificada por las razones expuestas en párrafos anteriores.

El discurso de Rorty nos deja todavía con algunas inquietudes: ¿Quién evalúa un discurso como procomunitario, en función de lo cual se valida una persuasión? ¿Cuándo un discurso que justifica la acción es no coercitivo? ¿Cómo se debe distinguir al interior de una comunidad, que tiene sus propias prácticas de persuasión, lo coercitivo de lo no coercitivo? Hay que diferenciar entre argumentación lógica y persuasión, en virtud de un criterio más fundamental que ese mero sentimiento de construcción comunitaria. No hay que olvidar que los actos terroristas de las dictaduras militares impuestas en Nuestra América estaban motivados por un llamado a la “ley y al orden” con lo que se justificó los genocidios. Esto significa que no toda persuasión que cumpla esta condición en pro de la comunidad puede servir de parámetro de validación para un discurso.

La razón argumentativa en su papel persuasivo podría no ser universal en un sentido: hay individuos y podría haber culturas más sensibles ya a los esquemas inferenciales, ya a los afectivos, o de algún otro tipo que no ha sido aún descrito; pero de allí no se llega a un criterio nuevo de logicidad con el que podríamos caracterizar a una cultura. Se está confundiendo la política, en la que priman los intereses, y la razón argumentativa, que busca la fundamentación.

Por último, el inferencialismo de Robert Brandom (2005) expuesto en su texto *Hacerlo explícito*, distingue entre inferencia material e inferencia formal. Las inferencias materiales son las que se dan en el lenguaje natural cuya validez no tiene que responder a los esquemas formales. Por ejemplo: inferir de la afirmación “llueve” que “la tierra se moja” es válida; mientras que para el formalismo se trata de una argumentación incompleta o entimemática, que debería complementarse con la premisa “si llueve, entonces la tierra se moja”. El inferencialismo propone la aceptación de estas inferencias que estarían determinadas por el uso de los conceptos en los contextos culturales. El estudio de estas relaciones permitiría la construcción de mapas inferenciales en los cuales se puede ir determinando las proposiciones que se aceptarían o negarían a partir de otras. Si se acepta la proposición “llueve”, se aceptará “la tierra se moja”; pero, se rechazará en la mayoría de los casos “cae la nieve”.

Como se puede prever, las inferencias que van siendo aceptadas dependen de la aceptación previa de otras y esto implica un compromiso con la proposición que previamente ha sido afirmada y de cuya admisión depende la aceptación o rechazo de las otras.

Brandom contextualiza esta dinámica en el juego lingüístico de dar y pedir razones; de donde provienen las dinámicas argumentativas del lenguaje en un contexto social. De modo que las normas implícitas en las argumentaciones, son las que están implícitas en las prácticas sociales y, en este sentido, éstas no pueden ser objeto de una calificación bajo el criterio de corrección.

Un aporte importante de Brandom es la vinculación de la Lógica con la Ética; pues el juego de dar y pedir razones no es solamente válido para lo que se dice, sino también para lo que se hace; es así como, en el discurso argumentativo interviene una dimensión moral en el dar razones de los actos realizados; pues hay un compromiso vinculante con el otro, a través de las consecuencias que se desprenden de esos actos. De igual modo, se debe responder de lo que se dice; una afirmación es equivalente a un compromiso que se establece con una creencia.

Cuando hablamos de una reconstrucción de los entretejidos conceptuales no hablamos de una sustitución de unas reglas lógicas por otras. Consideramos que eso va más allá del mismo contenido de los conceptos. Si bien Brandom descubre el hecho de que estos contenidos establecen vínculos, que luego explicitan las reglas de la lógica, estas expresarían también ciertas actitudes y com-

portamientos prácticos frente a la realidad. Es decir, las reglas lógicas expresan prácticas que no solo están determinadas por las diferentes culturas; sino, que también expresan esos modos de relación universal de la especie humana con la realidad. La localización de la lógica estaría restringida a la elaboración de mapas conceptuales en los que tendrían presencia inferencias a partir de conceptos propios de los lenguajes autóctonos. No significaría, en cambio, que se puedan elaborar inferencias imposibles a pesar de una traducción adecuada de esos conceptos a otros lenguajes en que esas inferencias no sean adecuadas.

Para terminar podemos decir, de acuerdo con lo presentado, que quienes insistan en hablar de lógica andina deben considerar al menos:

1. Que hablar de lógicas locales significa hablar de lógica en sentido laxo.
2. Que estas lógicas locales pueden ser comprendidas de manera más precisa desde la perspectiva de las lógicas actuales.
3. Que el inferencialismo da buenas posibilidades para la construcción de mapas conceptuales de los lenguajes culturales.
4. Que dicha construcción no es la elaboración de nuevas lógicas en sentido estricto.
5. Que la descripción de una lógica en sentido laxo no implica renunciar a la rigurosidad del pensamiento lógico ni al rigor sistemático de la ciencia.

Quito, octubre, 2010.

Bibliografía

Textos

- Brandom, Robert B. *Hacerlo Explícito*, Barcelona: Herder, 2005.
- Edelman, Gerald y Giulio Tonini. *El universo de la conciencia*, Barcelona: Editorial Crítica, 2002.
- Estermann, Joseff. *Filosofía andina*, Quito: Abya-Yala, 1998.
- Jakobson, Roman. *Ensayos de lingüística general*, Barcelona: Seix Barral, 1974.
- Lessmöllmann. “El lenguaje de los Pirahã” (Entrevista a Daniel Everett), *Mente y cerebro 19*, Barcelona, Prensa Científica, 2006.

Paz y Miño Cepeda, Guillermo. “Razonamiento transitivo en animales”, *Mente y cerebro 19*, Barcelona: Prensa Científica, 2006.

Quine, Willard van Orman. *Palabra y objeto*, Barcelona: Labor, 1968.

Rorty, Richard. *El pragmatismo, una versión*; Ariel, Barcelona, 2000.

Russell. “El realismo analítico” en su *Análisis filosófico*, Barcelona: Paidós, 1999.

Referencias electrónicas

Fornet-Betancourt, Raúl. “Supuestos filosóficos del diálogo intercultural”; polylog. Foro para filosofía intercultural 1. <<http://them.polylog.org/1/ffr-es.htm>>. 2000.

Lévi-Strauss, Claude. Entrevista publicada en <http://www.youtube.com/results?search_query=levi+strauss+entrevista&aq=1>. 1972.

Galinier, J. “Existe una ontología otomí? Premisas mesoamericanas de una philosophia prima”, en *Alteridades*, vol. 15, núm. 029, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México. <<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=74702908>>. 2005.

Villoro, Luis. En conversación con Bertold Bernreuter, “Mi experiencia es que el consenso es posible” polylog. Foro para filosofía intercultural 3. <<http://them.polylog.org/3/dvl-es.htm>>. 2001.